51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 27 5 JUILLET 1934

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Si la puissance divine est infinie et si le miracle est possible, pourquoi ne voit-on plus jamais, ni à Lourdes ni ailleurs, des résurrections de morts ? Pourquoi Dieu ne restitue-t-il jamais au manchot le bras qui lui manque ?

R. — De toute évidence, Dieu peut, s'il le veut, ressusciter un mort et rendre au manchot le bras qui lui manque. S'il le voulait, Dieu pourrait accomplir des miracles de ce genre à Lourdes. Mais, en fait, il ne le veut point. Et il nous est impossible de déterminer, d'une façon précise, le pourquoi d'une volonté dont nous pouvons dire simplement qu'elle est aussi sage qu'elle est puissante.

Indiquons cependant le sens général des raisons de cette volonté divine, dans l'ordre de la finalité du miracle, de la cause productrice du miracle, et des dispositions morales du sujet qui en est le témoin.

1. — La toute-puissance divine est un des fondements de la possibilité du miracle. Néanmoins, Dieu ne peut pas tout faire : il peut faire ce qu'il est possible de réaliser, ce qui n'implique pas contradiction. S'il ne réalise pas l'impossible, ce n'est pas que sa puissance soit limitée ; c'est que l'impossible n'est pas susceptible d'exister, n'est pas réalisable : « Les termes qui impliquent contradiction, dit S. Thomas, ne sont pas compris dans la toute-puissance divine, parce qu'ils ne comportent pas la qualité de possibles. Pour cette raison, il convient de dire d'eux qu'ils ne peuvent pas être réalisés, plutôt que de dire : Dieu ne peut pas les faire. » (I^a, q. 25, art. 3).

Si l'on considère le simple fait de la non-répugnance du possible à exister, on dit que Dieu peut la réaliser de puissance *absolue* : on s'arrête ainsi à la seule considération de la toute puissance. Si l'on considère la réalisation de ce possible en tant qu'elle dépend non seulement de la puissance, mais encore de la volonté sage et juste de Dieu, on dit que cette réalisation relève de la puissance *ordonnée* de Dieu : puissance ordinaire, quand il s'agit du cours régulier et normal des événements ; puissance extraordinaire, dans le cas du miracle.

C'est du côté de cette puissance « ordonnée » qu'il faut nous tourner pour avoir une première indication relative aux raisons que Dieu peut avoir de limiter les manifestations de sa toute-puissance dans les miracles de Lourdes. Puisque le miracle est, par définition, une intervention spéciale de Dieu modifiant, dans un cas particulier, le cours normal des choses, on ne peut le concevoir, de puissance ordonnée, qu'en raison d'un motif proportionné à cette intervention spéciale. C'est ce que la théologie catholique appelle *la finalité* du miracle. Loin de considérer le miracle comme ayant sa fin en lui même, ou comme une correction apportée par Dieu à son œuvre première, la théologie enseigne expressément que le miracle est ordonné à une fin particulière supérieure, principalement sinon exclusivement une fin religieuse. Ainsi, S. Thomas nous le présente comme opéré en témoignage de la foi [1], de la divinité du Christ [2], de la sainteté du thaumaturge [3], ou en vue du salut de l'humanité et de l'utilité de l'Eglise [4]. Et par conséquent, s'appuyant sur Marc, VI, 5, [5] à l'inverse, le Docteur Angélique n'hésite pas à déclarer que le miracle devient impossible, de puissance ordonnée, si, à cause par exemple de la prévision certaine de son manque d'efficacité, sa raison d'être n'existe pas [6].

On conçoit ainsi que, plus le but religieux à atteindre est élevé et général, moins la puissance ordonnée de Dieu apportera de limitation à ses manifestations. Les miracles de Jésus Christ avaient très certainement pour but d'affirmer sa primauté sur toutes choses : « S'il est vrai, écrit le P. Lebreton [7], que le monde a été créé pour l'homme, il n'est pas difficile de concevoir que, du fait de la chute de l'homme, il a été dévié de sa fin et asservi à la vanité, et que seul le relèvement de l'homme peut l'en affranchir. » Mais alors l'œuvre du Verbe incarné sera la restauration et en même temps la consommation de l'œuvre du Christ pré-

[1] *Sum. Theol.*, I^a, q. 112. a. 2; — I^a II^{ae}, q. 111, a. 4, ad 3 ; — II^a-II^{ae}, q. 2, a. 1, ad 1 ; a. 9, ad 3 ; q. 178, a. 1, ad 5 ; — III^a, q. 7, a. 7 ; q. 29, a. 1, ad 2 ; q. 31, a. 1, ad 2 ; q. 43, a. 1 ; q. 44, a. 1 ; q. 53, a. 1 et 2.

[2] III^a. q. 40, a. 1, ad 1 ; q. 43, 44, 53, a. 1 ; q. 55, a. 6.

[3] II^a II^{ae}, q. 178, a. 2 ; III^a, q. 63, a. 1.

[4] I^a II^{ae}, q. 111, a. 5 ; — III^a, q. 44, a. 1, ad 3 et ad 4 ; a. 3, ad 1 ; a. 4.

Ces références sont extraites de Van Hove, *La Doctrine du Miracle chez S. Thomas*, Paris-Bruges, 1927, p. 126.

[5] « Et non poterat ibi (Jesus) virtutem ullam facere, nisi paucos infirmos impositis manibus curavit. »

[6] *Sum. Theol*, III^a, q. 43, a. 2, ad 2

[7] *Les origines du dogme de la Trinité*, t. 1[6], p. 404.

existant : « Tout a été créé par lui et pour lui » (Col., I, 16). Le Christ possèdera donc la primauté sur toutes choses (Eph., I, 21-23 ; Col., I, 18), non seulement comme Dieu, mais comme homme. Telle étant la fin de l'Incarnation, Jésus-Christ, à la fois comme Dieu incarné et comme homme, instrument de sa divinité, devait précisément opérer tous les miracles utiles à cette fin, c'est-à-dire capables de favoriser la « restitution » de toutes choses dans l'ordre. C'est l'argument général sur lequel s'appuie S. Thomas pour montrer la convenance des miracles opérés par le Christ sur les substances spirituelles, sur les astres, sur les hommes et même sur les créatures privées de raison (III[a], q. 44). Aussi les résurrections de morts et sa propre résurrection entraient-elles dans le cadre de son activité miraculeuse.

Oserait-on affirmer qu'il doit en être de même à Lourdes ? Quelle finalité pouvons-nous attribuer aux miracles qui s'y produisent ?

Il n'est plus question de confirmer la mission du Christ, chef des hommes par lui régénérés et restaurateur de l'ordre universel détruit par le péché. Cette confirmation est acquise et celui qui a des yeux peut voir : l'Evangile est à sa portée et, s'il ne se laisse pas aveugler par les préjugés, il pourra, avec la grâce qui ne lui fera point défaut, trouver en Jésus l'Illuminateur qui le conduira à la foi. Néanmoins Jésus a vécu il y a dix-neuf siècles, et l'Evangile est un document qui peut paraître bien ancien à certains esprits critiques. C'est une des raisons pour lesquelles les manifestations miraculeuses sont utiles, au cours des siècles, afin d'attirer derechef l'attention des hommes vers le surnaturel, concrétisé aujourd'hui, depuis Jésus-Christ, dans la vie religieuse dont l'Eglise catholique est dépositaire et maîtresse. Lourdes est un de ces points d'intervention de la divinité dans l'histoire religieuse du christianisme. Dans un siècle d'où le rationalisme et le naturalisme entendaient extirper toute foi, les guérisons de Lourdes

« sont un argument sensible et frappant en faveur de l'existence du surnaturel. Elles établissent que Dieu est le maître souverain des lois physiques, de la santé et de la maladie, de la vie et de la mort, et qu'il intervient personnellement, quand il lui plaît, dans le jeu des forces naturelles ; il donne à leur action une rapidité et une puissance dont elle est incapable, abandonnée à elle-même, ou bien au contraire il en arrête brusquement les effets. La conclusion naît d'elle-même : tout ne se fait pas ici-bas par les lois de la nature ; au-dessus des agents visibles, il existe un agent invisible, qui leur est supérieur, qui les dirige où il veut, qui les maîtrise à son gré et qui, au besoin, se passe d'eux. Et cet Etre, plus puissant que les lois, ne prouve pas seulement qu'il est, puisqu'il agit ; il montre qu'il a partie liée avec l'Eglise, qu'il approuve et qu'il protège. . Visiblement il est avec elle. Les faits divins de Lourdes sont ainsi autant de lettres de créance, données à l'Eglise et qui garantissent son autorité [1]. »

[1] G. Bertrin, *Lourdes (Le fait de)*, dans *Dict. Apol. de la Foi catholique*, t. III, col. 36.

Ajoutons que les miracles de Lourdes corroborent spécialement la croyance à l'Immaculée-Conception et à l'Eucharistie. « S'il est prouvé que la Sainte Vierge soit apparue réellement, peu après avoir été proclamée immaculée par une définition solennelle du Souverain Pontife, et qu'interrogée elle-même, elle ait répondu : « Je suis l'Immaculée-Conception », on est obligé de reconnaître que Dieu a ratifié la décision du pape et affirmé, aux yeux de tous, l'autorité et la vérité de son enseignement [1]. » De plus, la plupart des guérisons se produisent au passage ou sous la bénédiction du Saint-Sacrement, tandis que malades, brancardiers et pèlerins proclament avec enthousiasme leur foi en Jésus-Hostie. Dès lors, il apparaît bien que les miracles de Lourdes ont une connexion explicite avec ces croyances de l'Eglise catholique.

Pour exprimer suffisamment cette finalité, est-il indispensable que des morts ressuscitent ou que des membres amputés soient intégralement reconstitués ? Nous ne le pensons pas. La finalité du miracle n'exige pas qu'il soit nécessairement *contra naturam*. En particulier, la finalité des miracles opérés à Lourdes est très suffisamment sauvegardée par les guérisons *præter* ou *supra naturam*.

2. — D'ailleurs la métaphysique de la causalité instrumentale du miracle nous amène à conclure que les miracles indiqués par notre correspondant doivent être d'une rareté extrême.

La possibilité du miracle implique l'intervention de la causalité souveraine de Dieu. Mais la réalisation des faits miraculeux montre que cette intervention n'exclut pas la collaboration des créatures. Ordinairement — et c'est le cas à Lourdes — la créature est l'instrument de Dieu dans la production du miracle. Or, il est une sorte de miracle qui exclut absolument toute coopération, même simplement instrumentale, de la créature ; c'est le miracle de création : « L'instrument... doit exercer une action préparatoire qui dispose à l'action de la cause principale ; sans quoi nous aurions un médium inutile, une occasion extérieure, non pas une coopération véritable. Ici (dans le miracle de création), aucune opération préliminaire n'est possible, puisqu'il n'y a pas, dans tout l'effet, une parcelle de réalité qui ne soit tirée du néant ; point de place pour l'œuvre de la créature... Toute action créée est une modification, un changement. Elle est donc absolument incompatible avec la création, qui exclut toute idée de sujet préexistant, de mouvement, d'évolution [2]. »

Sans doute, même les miracles de pure création peuvent se produire à la suite d'une prière adressée par une simple créature ; et c'est pourquoi nous n'excluons pas *a priori* la possibilité de la reconstitution instantanée d'un membre inexistant, grâce à l'intercession de la Vierge Marie. Ici il n'y aurait pas en réalité de cause instrumentale

[1] *Ibid.*
[2] Hugon, *La causalité instrumentale*, p. 192.

co-productrice du miracle ; il y aurait simple médiation, simple prière adressée à Dieu. Or, le miracle d'une reconstitution de membre semble bien un miracle de création. Peut-être est-ce la raison qui en principe l'exclut des prodiges opérés à Lourdes par le contact de l'eau ou des espèces sacramentelles.

En principe, disons-nous, car, grâce à la médiation de la Vierge de Lourdes, des reconstitutions fragmentaires se sont produites, qui équivalent sensiblement à un miracle de création. Deux cas, au moins, pris entre vingt, peuvent rentrer dans cette catégorie : la guérison de Pierre de Rudder, pour lequel il se produit une véritable création de matière ; celle de Mlle Tulasne, dont les vertèbres cariées par la tuberculose ont été instantanément consolidées par la création du phosphate et du carbonate de chaux nécessaires.

Pourquoi Dieu n'a-t-il pas fait davantage ? Pourquoi aucune résurrection de morts, pour lesquelles cependant — les miracles d'Elie et d'Elisée en font foi — la causalité instrumentale d'une simple créature semble admissible ? Mystère...

Ce qui est certain, c'est que les miracles de guérisons permettent à Lourdes, d'une façon sensible et frappante, la coopération des causes instrumentales que Dieu veut précisément mettre en relief, afin de donner toute leur signification aux miracles opérés. Ces instruments sont l'eau de la piscine, la Vierge Marie elle-même, les Espèces eucharistiques. Et parce que l'action de ces causes secondes apparaît ici visiblement dans l'accomplissement des miracles, le but poursuivi par Dieu est plus facilement atteint. Par là, la métaphysique de la cause instrumentale rejoint les raisons tirées de la finalité.

3. — D'ailleurs (et c'est par là qu'il convient de terminer), pour atteindre son but religieux, le miracle doit trouver en celui qui en est le témoin des dispositions morales l'incitant à voir, dans l'événement insolite qui le frappe, une intervention divine : mis ainsi en éveil — mais simplement mis en éveil, — ce témoin aura la liberté de se mouvoir lui-même, d'adhérer librement au miracle, d'en percevoir la signification et le but religieux et de s'adapter ainsi à la transformation morale que Dieu se propose, par le miracle, d'opérer en lui.

Personne mieux que le P. de Grandmaison n'a mis en relief cette raison, la meilleure peut-être de celles qu'on peut invoquer. Le savant auteur de *Jésus-Christ* rappelle « la notion traditionnelle du signe divin » :

« Son point de départ, écrit-il, est l'éclat d'un fait sensible, au moins dans ses effets, et extraordinaire, inattendu, inexplicable, « faisant contraste et ressaut dans la suite phénoménale connue ». De là l'étonnement, l'admiration qui éveille et fixe l'attention sur le prophète ou sa doctrine. Ce trait est indispensable, et d'autant plus que le miracle vise d'abord les infidèles, incapables de percevoir des indices plus délicats. Mais il s'en faut de beaucoup que l'élément visible, extérieur, tératologique, suffise ; dans ce corps une âme spirituelle doit révéler sa présence, et c'est l'ensemble qui conduit à voir dans le fait merveilleux une intervention divine.

L'interprétation comporte normalement trois étapes.

D'abord, l'assurance du caractère miraculeux... Ce premier indice, tout important qu'il est, ne peut absolument suppléer au reste. *On doit même dire qu'il est plutôt un éveil, un point de départ.* A vouloir qu'il s'impose absolument, sans discussion possible, rendant superflues par son évidente transcendance les dispositions religieuses et morales des témoins, on irait droit à la position des Pharisiens réclamant « des signes dans le ciel » et, de ce chef, déboutés par le Christ (Marc, VIII, 11 ; Matth., XVI, 4). Le miracle est un langage divin, *mais enveloppé :* en face des œuvres merveilleuses de Jésus, plusieurs lignes d'interprétation se dessinent dans la foule qui assiste aux prodiges et la grandeur de ceux-ci n'aurait pas, estime S. Thomas *(In evang. Johannis,* c. 15, lect. 5, n. 4), suffi à rendre inexcusables ceux qui refusaient d'y croire, si les miracles ne se fussent accompagnés pour eux d'une grâce intérieure d'illumination.

Secondement, l'excellence globale du fait : que dans son mode, son but, ses répercussions légitimes, il soit approprié au sens divin qu'il doit suggérer et apte à convoyer cette haute signification...

Il faut enfin que le fait miraculeux soit nettement lié avec une doctrine ou une personne, propre à recevoir le sceau divin...

Nous sommes loin, on le voit, des coups de force qui agiraient sur les spectateurs du miracle par une sorte de contrainte, au détriment de leur responsabilité. La finale de la redoutable parabole du riche inhumain nous le rappelle avec force (Luc, XVI, 19, 31) Repoussé dans sa requête personnelle, ce malheureux insiste auprès d'Abraham pour que les siens, réveillés par un prodige, changent leur vie et soient préservés de ce qu'il souffre : « Je te prie donc, Père, de l'envoyer (le pauvre Lazare) dans la maison de mon père, car j'ai cinq frères, pour qu'il témoigne près d'eux (de la vérité des choses), afin qu'ils ne viennent pas, eux aussi, dans ce lieu de tourment. » Abraham lui dit : « Ils ont Moïse et les Prophètes, qu'ils les écoutent ! » Mais lui : « Non, dit-il, Père Abraham, mais si quelqu'un vient à eux de chez les morts, ils se convertiront. » Mais il lui dit : « S'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, même si quelqu'un ressuscitait des morts, ils ne se laisseraient pas convaincre. »

Le méchant cœur ne cède pas au miracle : tout l'Evangile nous en est garant [1]. »

Croyez-vous, cher correspondant, qu'à Lourdes, il en serait autrement ?

Q. — Titia, personne très bonne et très pieuse, est employée dans une pharmacie comme aide-pharmacienne et se trouve assez souvent dans le cas de vendre des « préservatifs » ou des produits abortifs.

Peut-elle en conscience se prêter à cela ? S'agit-il ici pour elle de coopération formelle ou seulement matérielle ? Quelle doit être la conduite du confesseur à son égard ?... Chez nous les avis sont partagés.

R. — Relisez attentivement la définition de la coopération dans votre manuel de théologie : « Cooperatio dividitur : in *formalem,* si cooperans tum ad intentionem tum ad actionem pravam concurrit, et in *materialem,* si solum ad

[1] L. de Grandmaison, *Jésus-Christ,* t. II, p. 245.

actionem pravam concurrit. » Et voilà qui doit vous éclairer et déjà vous tranquilliser sur le cas de Titia. Elle prête son concours à une action mauvaise qu'en son for interne elle désapprouve de toutes ses forces. Il n'y a donc pas de sa part coopération formelle, toujours défendue, on le conçoit, mais seulement coopération matérielle.

Matérielle, la coopération n'en est pas moins un péché, si elle ne peut être excusée par les raisons et dans les conditions que décrivent les moralistes. Or, deux conditions sont requises pour qu'elle puisse être tolérée : 1° de la part du sujet qui coopère, un acte bon ou pour le moins indifférent, et 2° une raison suffisante pour permettre le péché d'autrui, ou, en langage théologique, une raison proportionnellement grave.

La difficulté est de dire si un acte ou un objet est vraiment indifférent. La moralité se tire de l'objet, de la fin, des circonstances. Celle qui vient de l'objet est primaire et essentielle ; elle demeure immuable comme l'essence des choses. Si elle est mauvaise, les autres, fussent-elles les plus excellentes qui se puissent concevoir, ne la viendront point changer. Or quel est l'objet de la vente? Il nous est indiqué par sa définition : c'est le transfert de la propriété d'une chose qui passe du vendeur à l'acheteur. Un transfert de propriété n'a rien en soi de mauvais ; c'est pour le moins un acte indifférent. *Ex objecto,* vendre quelque chose est donc licite. Très bien ! mais les circonstances de la vente (et on sait que la fin, *finis intentus,* est une circonstance qui apporte une moralité principale) peuvent en modifier le caractère. Vendre un remède qui guérit et vendre un poison qui tue sont à la vente deux circonstances accidentelles qui rendent louable la vente du remède et coupable celle du poison.

Mais les choses aussi, comme les actes, sont bonnes ou mauvaises, intrinsèquement, selon qu'elles sont susceptibles d'un usage bon ou mauvais, et cela par nature et unique destination. Ecoutons plutôt Noldin : « De ratione rei vel actionis intrinsecus malæ est, ut bonum usum habere non possit ; res vel actiones, quæ ex fine operantis bonæ vel malæ fieri possunt, in se indifferentes sunt. Res ergo vel actio non est intrinsecus mala, eo quod reipsa unice ad malum finem inserviat, sed eo quod finem honestum nec habeat nec habere possit... Admodum paucæ sunt res (artificiales) in se malæ, quæ bonum usum habere non possunt ; ejusmodi sunt imagines prorsus obscœnæ, scripta prorsus obscœna, libri in Deum ac religionem prorsus contumeliosi, instrumenta, quæ solum ad frustrandam generationem apta sunt, remedia quæ solum ad procurandum abortum inservire possunt. » *(De præceptis,* n° 120).

Retenons donc bien qu'il ne suffit pas à un objet, pour qu'il soit intrinsèquement mauvais, d'être susceptible d'un mauvais usage : la teinture d'iode utilisée pour cautériser les plaies n'est pas intrinsèquement mauvaise parce qu'avalée en quantité elle est mortelle. Il faut encore qu'il ne puisse pas en avoir d'autres. Ainsi, parmi les produits pharmaceutiques, certains engins ou certaines drogues anticonceptionnelles qui ne peuvent servir qu'à cette fin abominable. Et de même pour les actes qui ne peuvent être ordonnés à aucune autre fin honnête, tels que les actes contre nature. Actes et choses de ce genre sont intrinsèquement mauvais.

Revenons à la vente d'un engin anticonceptionnel, c'est-à-dire d'une chose intrinsèquement mauvaise. Comment la qualifier ? Mauvaise ? *oui.* Intrinsèquement mauvaise ? *non.* Expliquons-nous. Qu'est-ce que vendre ? C'est transférer la propriété d'une chose. Cette chose peut être bonne ou mauvaise ; mais ceci n'est qu'une circonstance par rapport à l'acte volontaire de vendre, la circonstance *quid.* La description de l'acte total serait celle-ci : « Vendre, c'est transférer la propriété (voilà l'objet de l'acte volontaire) d'une chose bonne ou mauvaise (voici une circonstance qui affecte l'acte volontaire). Or, ce qui donne la moralité essentielle à un acte volontaire et le rend intrinsèquement bon ou mauvais, c'est son objet : *in casu* transférer la propriété, acte qui en soi est bon ou tout au moins indifférent. La moralité qui vient de la circonstance *quid,* « une chose bonne ou mauvaise, » est accidentelle.

D'où il appert que vendre (acte bon ou indifférent) un engin anticonceptionnel (chose intrinsèquement mauvaise) se résout en un acte total mauvais, mais pas intrinsèquement mauvais. On est trompé par la circonstance *quid* qui est intrinsèquement mauvaise prise en elle-même, mais qui n'affecte qu'accidentellement l'acte de vendre et ne le peut vicier essentiellement, sa moralité essentielle lui venant de son objet propre qui est le transfert de propriété.

Voilà déjà pour nous un point acquis : acte mauvais, mais pas intrinsèquement. « Pour nous, » car tous ne nous l'accorderaient pas.

Poursuivons notre enquête et examinons de plus près la circonstance *quid* apportant, avons-nous dit, une moralité accidentelle à nos actes. Mais déjà nous avons empiété sur la solution. Supposons la vente d'un produit pharmaceutique susceptible d'un double effet ou usage, bon et mauvais : sera-t-elle licite ? Oui, mais *positis ponendis.* Car la loi de charité intervient qui nous oblige à veiller au salut de notre prochain, à le préserver du mal qui le menace et, à fortiori, à ne pas l'y exposer. Le discernement s'impose donc. Le vendeur, cependant, qui n'a pas de soupçon à l'égard de son client n'instituera pas une enquête particulière au sujet de l'usage qu'il entend faire de son achat. Ainsi le pharmacien délivre sans poser de question un flacon de teinture d'iode au client qui s'empoisonnerait certainement en avalant d'un trait tout le contenu. Par contre, il exige parfois une ordonnance du médecin pour délivrer quelques centigrammes de cyanure de potassium, poison violent, ou tout au moins il s'assure que l'acheteur entend bien le

faire servir à la destruction des rats. Bref, vente prudente, vente licite.

Mais remarquons bien l'intervention de la loi de charité qui vient imposer le discernement et défend de vendre un produit à double usage à un client qu'on sait devoir en mal user. Ce serait, en effet, coopérer à son action mauvaise, à son empoisonnement par exemple. Or la loi de charité n'oblige pas *cum tanto incommodo*. Dans l'ordre des biens à protéger ou à promouvoir, les nôtres, à égale importance, passent avant ceux du prochain. D'où un dommage proportionnel excusera le vendeur de livrer un produit dangereux. Ainsi le pharmacien mettant en balance le bénéfice dont il sera privé et la colique de son client mauvais usager d'un produit à double usage, sera excusé de le livrer. Et voici donc une vente licite, dans laquelle pourtant la circonstance *quid* qui pouvait être bonne était de fait mauvaise, à la connaissance du vendeur. Et cette fois la description de notre acte total pourrait s'écrire : « Vendre, c'est transférer la propriété (objet bon) d'un produit nocif de par la volonté de l'acheteur (circonstance mauvaise de fait, bonne *secundum quid* en raison de l'excuse). » Pourquoi, en effet, la circonstance mauvaise de fait ne vicie-t-elle pas la moralité de l'acte du vendeur, sinon à cause du jeu de la loi de charité ? La volonté du vendeur demeure bonne *ex objecto,* puisque son acte (transfert de propriété) est bon ; *ex fine,* puisqu'il n'admet pas le péché de l'acheteur, mais le réprouve, *ex circumstantiis,* puisqu'elles sont légitimées par la loi de charité qui lui permet de préférer son bien propre à celui de son prochain.

Ce miracle de la loi de charité est-il encore possible dans le cas plus délicat où la circonstance *quid* est intrinsèquement mauvaise ? Il s'agit maintenant de la vente d'un objet exclusivement ordonné à un usage mauvais. La vente pourra-t-elle rester encore licite ?

Tout à l'heure, quand il s'agissait d'un produit à double usage, la volonté du vendeur pouvait se porter sur le bon. Il était ainsi en désaccord avec l'acheteur, qui portant son intention sur le mauvais usage gardait seul la responsabilité de son acte librement consenti. Le vendeur pouvait désolidariser son intention d'avec celle de l'acheteur ; c'était par la seule volonté de celui ci qu'en fait le produit vendu devenait nocif. Mais ici le produit est intrinsèquement mauvais. Le vendeur ne peut pas, semble-t-il, désolidariser son intention de celle de l'acheteur. De quelque côté qu'il se tourne son regard n'entrevoit que le mal possible. Sans doute, il vend pour faire un bénéfice, mais il ne peut pas en même temps ne pas vendre un objet a usage exclusif pour autre chose que cet usage. Dans son intention, il ne peut pas séparer l'usage du bénéfice, le premier motif sous-jacent, implicite, entrevu et voulu *ipso facto*, le second exprès, explicite, voulu formellement. Voilà pourquoi certains déclarent : vente illicite et coopération *formelle* au péché d'autrui. Illicite *ex fine intento*, et encore parce qu'aucune raison ne serait suffisante pour préférer son bien au mal du prochain. Tandis que tout à l'heure la charité n'obligeant pas *cum tanto incommodo* trouvait la raison proportionnellement grave pour permettre le péché, parce que le vendeur pouvait faire un usage bon du produit acheté, à présent elle ne la trouve plus, parce que l'acheteur ne peut pas utiliser son achat autrement qu'avec péché.

Cette solution nous paraît trop sévère et ne nous agrée pas. Car il y a bien une différence d'abord entre la volonté qui voit le mal et le veut, et la volonté qui voit le mal et le réprouve sans toutefois pouvoir l'éviter. La charité ensuite trouvera peut-être difficilement la raison proportionnellement grave qui pourrait permettre le péché d'autrui ; mais cette raison, au moins théoriquement, reste possible, puisque l'acheteur a toujours la ressource de ne pas faire usage de son achat. C'est pourquoi nous disons : vente licite encore *possible,* et coopération *matérielle.*

Coopération matérielle ? Certainement, et pas formelle. C'est évident, si nous nous en rapportons à la définition de la coopération formelle : concours prêté au péché d'autrui en lui donnant approbation, en partageant son intention peccamineuse.

Vente licite encore possible ? Nous ne rallierons pas tous les suffrages en l'affirmant. Théoriquement, on peut le soutenir. Mais pratiquement ? Entendons Prümmer, par exemple. Il a posé en thèse la proposition suivante : « Cooperatio materialis ad peccatum alterius aliquando licita est, dummodo adsit sufficiens causa. » Il le prouve avec un argument emprunté à S. Alphonse, et il ajoute : « Nec valet dicere, quod tua actio, etsi indifferens, conjuncta tamen cum circumstantia pravæ intentionis alterius, evadit mala ; nam revera actio tua non est *per se* conjuncta cum mala voluntate illius, sed ille conjungit suam malam voluntatem cum actione tua ; unde tua actio non erit tunc causa *per se* influens in peccatum, sed tantum *occasio*, qua ille abutitur ad peccandum. » Et certes, voilà qui est parfait, en théorie du moins : l'auteur le reconnaît : « Principium de cooperatione materiali est clarum et certum. » Mais voici l'aveu : « *applicatio* autem illius in singulis casibus occurrentibus sæpe est difficillima. » Il faut continuer la citation :

« Difficultas autem in praxi occurrere potest 1) utrum talis actio sit intrinsecus mala annon ; 2) etiam si constat, actionem non esse intrinsecus malam, num adsit causa excusans sufficienter gravis. » Laissons de côté le 2) ; mais quant au 1) qui est le point le plus sensible de la question, il fait la remarque empruntée à Noldin : « Quantum ad primum, actio non est solummodo consideranda abstracte, sed cum omnibus suis circumstantiis et adjunctis. »

Nous y souscrivons. Mais l'exemple apporté à l'appui nous déconcerte un peu :

« Hinc, e. gr. quod auriga publicus (vulgo *cocher*) curru suo vehit petentem ad aliquem locum

determinatum est actio indifferens ; si quis autem peteret ab illo auriga, ut duceret ipsum ad lupanar, hoc non esset licitum et actio vehendi evaderet intrinsecus mala. In casu vero quo quis accedat ad talem aurigam jam non petens, ut velit illum ducere ad lupanar, sed ad determinatam domum in determinata platea, tunc etsi ista domus designata est lupanar et auriga hoc scit, actio vehendi remanet actio indifferens et proinde licita, *si adsit sufficiens causa.* Ratio autem est, quia auriga publicus tenetur omnes homines petentes vehere ad loca ab ipsis determinata, nec illius est curare, quid petentes in illis locis sint acturi. » *(Manuale theol. mor.,* t. I, n° 619).

Ainsi, si l'on dit au cocher : « Voulez-vous me conduire telle rue, tel n° ? » bien que le cocher sache pertinemment qu'il s'agit d'une maison close, son action est licite. Mais si on lui dit : « Voulez-vous me conduire au lupanar ? » son action est illicite et intrinsèquement mauvaise. La qualification de la maison une fois mentionnée indique la volonté perverse du voyageur, et par sa réponse le cocher mêle sa volonté à celle de son client. Mais ne pourrait-on pas dire que, dans le second cas comme dans le premier, le cocher n'a pas à s'occuper de ce que va faire son client à l'endroit désigné, et qu'il sache expressément ou tacitement la mauvaise renommée du lieu, il garde sa volonté indemne de participation à l'intention du client ? Dans les deux cas il faut dire l'action licite, s'il y a raison suffisante par ailleurs, ou illicite pareillement. Et si nous transportons cette application au cas de notre consultant, d'après Prümmer, la vente serait licite ou illicite selon la manière dont l'acheteur aurait formulé sa demande. *Et adhuc sub judice lis est.*

La distinction apportée par Wouters est-elle de nature à faire la lumière, et à rendre la solution des cas particuliers plus facile en pratique ? Voici sa proposition : « *Cooperatio materialis immediata pariter semper illicita est, si agitur de actione intrinsece et absolute mala ;* hinc non licet una cum altero v. g. sclopetum in aliquem explodere. Si de alia actione agitur, v. g. de ablatione rei alienæ una cum fure, cooperatio immediata quandoque evadere potest licita, ut postea exponitur. » *(Manuale theol. mor.,* t. I, n° 556). S'il s'agit d'une même action peccamineuse accomplie à deux, comme de tirer ensemble un coup de fusil sur quelqu'un, la coopération même matérielle, c'est-à-dire sans approuver la volonté du pécheur, est illicite, parce que l'action matérielle est elle-même intrinsèquement mauvaise. Mais s'il s'agit de deux actions différentes dont l'une rend seulement l'autre possible, la coopération peut être licite. C'est ce que nous pensons pour le cas proposé : l'action du vendeur est différente de celle de l'acheteur et permet seulement à celui-ci d'accomplir ensuite son péché : elle en est la condition même *sine qua non,* pas la cause.

Si donc nous admettons la licéité possible de ce premier chef, — ce que tous ne nous accorderont pas, avons-nous eu soin de remarquer, — il reste encore à découvrir les raisons qui excuseraient en fait la vente de l'objet incriminé. Quelles peuvent-elles bien être ? Ici encore, il serait utile de distinguer les vendeurs : les uns qui sont immédiatement responsables de la vente, comme le propriétaire de la maison de vente, le pharmacien maître de sa boutique ; et les autres moins immédiatement intéressés, simples manœuvres, comme les employés de magasin, les garçons de pharmacie.

1° Les propriétaires ou plus simplement les pharmaciens — notez bien qu'il s'agit de coopération matérielle et non formelle — qui dans leur cœur réprouvent l'emploi des produits ou engins à usage uniquement coupable ne sont pas excusables de les tenir en boutique et de les vendre. Quel motif pourraient-ils invoquer ? Le gain ? Non, car le manque à gagner n'est pas considérable. Le risque de perdre des clients ? Il vaut mieux perdre un client que de l'exposer presque certainement au péché en lui en fournissant les moyens. Le client ira ailleurs et trouvera chez le voisin ce qu'on lui refuse ? Eh bien ! il ira ailleurs, mais on lui refusera. Car à tenir des produits de ce genre et à les vendre facilement, il y a un scandale et un danger pour le bien commun. C'est à cette raison grave qu'il faut songer. Chacun est tenu de faire passer le bien commun avant son bien particulier. Or, une telle vente met en péril la moralité publique, l'avenir de la nation et de la race par la facilité accordée à la limitation coupable des naissances. Nous ne voyons pas quel motif d'ordre particulier serait assez puissant pour contrebalancer et l'emporter sur celui-là. C'est pourquoi les pouvoirs publics comprendraient bien leur rôle et pratiquement mettraient fin à bien des discussions, s'ils interdisaient et punissaient même de peines sévères tous ceux qui fabriquent ou vendent ces produits criminels.

2° Les employés de pharmacie ont une coopération plus éloignée que leurs patrons, responsables directement de la vente. Plus éloignée, mais réelle pourtant. C'est pourquoi eux aussi doivent trouver un motif suffisant pour se prêter à cette vente. Ils l'auront généralement dans ce fait qu'ils sont obligés de gagner leur vie, et pour cela d'exécuter les ordres du patron. Quitter la pharmacie et chercher une autre place ? Ce serait préférable, mais est-ce possible sans grave dommage pour un simple employé vivant de son travail ? Nous estimons donc qu'ils peuvent avoir assez souvent une excuse suffisante pour délivrer les néfastes produits ou objets sollicités par les clients.

Quelle conduite à observer à l'égard de Titia ?

Il faut lui expliquer clairement deux choses : 1° qu'elle ne peut en aucune façon ni entrer dans les vues déshonnêtes des clients résolus à commettre le grave péché auquel ces produits sont destinés, ni approuver la vente sans condition aux seules fins de lucre ; 2° qu'elle peut être sans inquiétude de conscience, si elle a, pour excuse, les raisons suffisantes que nous avons énumérées

plus haut, car sa coopération est purement matérielle et pas immédiate.

Il faut ensuite, s'il y a lieu, c'est-à-dire si elle en a la facilité un jour ou l'autre, lui conseiller de trouver une place dans une pharmacie d'où son propriétaire bannit les articles immoraux.

Si sa situation ne lui permet pas de quitter sa place, qu'elle s'évertue, par les industries que son ingéniosité et son amour de la vertu pourront lui suggérer, à diminuer la fréquence du mal. Par exemple, elle tiendra ces objets à l'abri des regards de tout venant ; par son attitude tour à tour, selon l'occurrence, sévère ou méprisante, elle fera au demandeur la leçon qu'il mérite ; parfois même elle dira son étonnement, sa douleur, sa pitié, tout sentiment capable de faire impression sur le client ou la cliente. Il n'y a pas d'occasion où une âme vertueuse ne puisse faire un excellent apostolat.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Le Cardinal Luçon

archevêque de Reims

Projetée dans le recul de l'histoire, la figure du cardinal Luçon apparaîtra mise en singulier relief par la Guerre de 1914-1918 et émergeant, en traits nobles et loyaux, des ruines de son diocèse, de sa ville épiscopale et de sa cathédrale.

C'est ce qu'a compris M. Pierre Lyautey. La biographie qu'il vient de consacrer à l'éminent archevêque [1] retrace en quelques pages toute la carrière ecclésiastique de Louis-Henri-Joseph Luçon, pauvre et chétif enfant de tisserand, qui ne parvint au sacerdoce qu'après une jeunesse souffreteuse et qui, sans les rudes initiatives de Mgr Freppel, son évêque, aurait végété sans doute dans des postes infimes. L'évêque a remarqué le timide vicaire qu'est alors l'abbé Luçon ; il veut le lancer ; il le fait agréer comme chapelain de St-Louis-des-Français à Rome, et après qu'il a conquis ses grades théologiques, le nomme curé de la Jubaudière, puis de l'importante paroisse de Cholet. Le 24 décembre 1887, Mgr Freppel, par son intervention à la Chambre, sauve le ministère et reçoit en récompense, du ministre de l'Intérieur et des Cultes, qui alors était Spuller [2], le droit de présenter, pour le premier siège épiscopal vacant, des candidats de son choix. L'abbé Luçon fut sur la liste et le choix du ministre s'arrêta sur le « timide curé angevin. »

L'épiscopat à Belley (1888-1905) permit à Mgr Luçon, de concert avec son vicaire général, le futur cardinal Sevin, de préparer la béatification du curé d'Ars : épiscopat tout entier consacré à l'évangélisation de son diocèse et à la fondation d'écoles libres. Puis la mort du cardinal Langénieux laisse vacant le siège de Reims. Pie X y envoie Mgr Luçon, avec une parole prophétique : *Mitto te ad crucem ; imo ad multas cruces*.

La croix s'appesantit sur les épaules du nouvel archevêque dès son arrivée. C'est, au lendemain de la rupture du Concordat, l'application des mesures sectaires prévues par la loi de Séparation : les séminaristes jetés à la rue et l'archevêque lui-même expulsé de son palais. Le chapeau de cardinal (18 décembre 1907) consacre une nouvelle activité de Mgr Luçon qui organise le Denier du Culte, crée des Congrès catholiques dans les principales paroisses du diocèse, participe aux fêtes des corporations ouvrières, défend les droits de l'Eglise et ses principes d'enseignement. En septembre 1909, il signe, avec ses collègues évêques et cardinaux, une lettre collective sur les droits et les devoirs des parents relativement à l'école ; avec eux il condamne certains manuels scolaires. C'est alors le retentissant procès intenté par les Amicales d'instituteurs, défendues par Me Hesse, qui depuis... Mgr Luçon finalement fut condamné à 500 fr. d'amende ; mais il eut l'occasion de proclamer devant ses juges les vérités qui sont le secret de la force catholique : « Serions-nous les dignes héritiers des évêques qui ont fait la France, si nous assistions passifs à la destruction de leur œuvre ?... Notre droit, nous le tenons non point des hommes, mais de Jésus-Christ, qui nous a donné la mission d'enseigner tous les peuples. »

* *

La cathédrale de Reims est le chant d'un peuple et toute sa poésie : de tous les temples du monde, Reims est celui qui assemble le mieux l'humain et le divin. Et puis, cette cathédrale appartient au peuple de France : l'unité française s'est scellée ici, au baptême de Clovis, aux sacres de nos rois, au triomphe de Jeanne d'Arc et de Charles VII...

C'est cette cathédrale, si pleine de nos gloires passées, que les Allemands devaient, dès 1914, prendre comme point de mire de leurs canons. Le colonel von Rœder, le 4 septembre, commence une première attaque : l'admirable portail reçoit de multiples blessures. Soixante civils ont été tués. Cent otages répondront de la sécurité des Allemands traversant la ville de Reims.... Mais bientôt, c'est la victoire de la Marne, les Français reparaissent et, pendant quatre années, Reims, ville du front, face à l'ennemi qui s'est accroché aux collines voisines, demeurera victime d'un bombardement incessant.

Mgr Luçon était absent : un devoir impérieux, supérieur à celui de la résidence, l'avait appelé à Rome pour l'élection de Benoît XV. Mais quelles inquiétudes, quelle anxiété dans l'âme du pauvre archevêque ! Le jeudi 3 septembre, Benoît XV est élu. Dès l'après-midi, le cardinal va le saluer dans la cellule du conclave et lui fait part de son désir

[1] Pierre Lyautey. — *Le Cardinal Luçon, archevêque de Reims (1842-1930)*. — In-12 de 256 p., 13 f. 50. — Paris, Plon.

[2] Qui n'était pas Alsacien, quoi qu'en écrive M. Lyautey, mais descendant d'un boucher Badois. Spuller est né à Seurre (Côte-d'Or), où son père était venu s'installer.

de rentrer en France le jour même. Le Pape avance la cérémonie de son couronnement pour permettre aux cardinaux français d'y assister, et dès le dimanche 6, Mgr Luçon est en route pour Reims. A Paris, on l'arrête ; on ne l'autorise à partir pour sa ville épiscopale que le 17 septembre. Mais la voie ferrée est interdite ; c'est en auto que le prélat gagnera, le 21 septembre, Meaux, Château-Thierry, Dormans. Il faut ensuite voyager dans la nuit, toutes lumières éteintes, dans un silence lugubre ; suivre, sur un sol détrempé, de longs convois militaires. Le cardinal est arrêté à Villedommange ; du moins il est dans son diocèse. Levé dès l'aube, il aperçoit sa cathédrale, qui n'est plus qu'un squelette, mais qui est encore debout. Il peut enfin poursuivre sa route et ce 22 septembre, à 9 heures du matin, il est à Reims. Il écrit dans son journal :

« Mardi 22 septembre 1914. Rentré à Reims à 9 heures du matin. Journée calme dont on est étonné, étant accoutumé au bruit continu du canon. Le soir, après souper, violente canonnade avec bombardement ; nous nous levons à 9 h. pour descendre à la cave... »

Ainsi commence le « secret Mémorial » qui fut écrit jour par jour par le cardinal Luçon, du 22 septembre 1914 à la fin de la guerre... A partir du 25, le bon et zélé pasteur se promène chaque jour dans Reims. Il va voir le curé de St-Jacques, se rend à la clinique Roussel, visite le quartier de Sainte-Geneviève, l'ambulance des sœurs de St-Vincent de Paul. Si le bombardement survient, il s'arrête dans une cave ou glisse le long des façades. Il ne choisit pas les maisons dans lesquelles il entre. Il visite les malades. Les sinistrés lui montrent les dégâts ; il se penche devant les blessures : il regarde avec eux les débris de leurs pauvres mobiliers, fruit de leurs épargnes. Un jour, en rentrant, un ouvrier l'arrête : « Eminence, lui dit-il, j'admire votre courage. Et vive la France ! Permettez-moi de vous embrasser. — Bien volontiers, répond le prélat, car vous, un ouvrier demeuré à Reims, vous êtes un héros. » Et les deux hommes de se donner l'accolade.

Mais bientôt, le zèle du pasteur s'étend aux militaires : visites aux conscrits, aux fourneaux économiques ; aux caves Rœderer, dans la nuit de Noël 1914, messe militaire à laquelle assistent 7 à 800 hommes ; Mgr Luçon y donne lui-même la communion ; visite aux caves Mumm, aux Petites Sœurs des Pauvres, à Ste-Geneviève, etc. Chaque semaine, il parcourt le front : visites aux soldats et prêtres de Villers-Allerand, aux ambulances de Villedommange et de Sacy, visite à Trigny, etc.

Les visites aux caves sont émouvantes. C'est là qu'on fait l'école aux enfants ; c'est là que la vie de Reims s'est concentrée ; c'est dans les caves que les artisans continuent leur labeur quotidien ; c'est là que la messe est dite et qu'on administre les sacrements. La place de l'archevêque est là : il y vient fréquemment, il visite, il console, il bénit, il encourage, il réconforte.

* * *

Mais à partir de la fin de 1915, le cardinal ne croyait plus remplir suffisamment son devoir en demeurant dans sa ville épiscopale. Presque chaque jour, il s'en allait dans les cantonnements et les tranchées. Son rayonnement était si grand que chaque régiment l'invitait.

Le 4 mars 1917, il visitait le 3e zouaves : quelle belle et patriotique allocution il adresse à ses auditeurs ! Il leur rappelle le baptême de Clovis ; et voici, continue-t-il, que

« 1420 ans plus tard, dans la nuit de Noël, j'assistais, ici-même, à la messe de minuit des soldats du 293e... Des soldats de France, réunis à Reims autour de l'autel, chantaient le même *Credo* que leurs pères entonnaient dans la nuit de Noël 496, autour du baptistère national.

« Qui sommes-nous ? » leur disais-je.

« Vous êtes les descendants des Francs de Clovis baptisé par Remy.

« Et moi, qui suis-je ? Le successeur de S. Remy qui a baptisé vos pères.

« Mais où sommes-nous ? Pourquoi sommes-nous dans les caves, dans les souterrains de la cathédrale ? Pourquoi ne sommes-nous pas dans notre cathédrale ?

« Elle a été incendiée, martelée, profanée. Incendiée, la cathédrale du baptistère national, du sacre des Rois, du triomphe de Jeanne d'Arc !

« Et par qui ? Par les descendants des vaincus de Tolbiac. Jaloux de nos fiertés nationales, ils se sont attaqués au monument qui, pour toujours, les incarne ; car si notre cathédrale rappelle aux descendants des soldats de Clovis la victoire de leurs pères, elle rappelle aux vaincus de Tolbiac la défaite de leurs ancêtres.

« Mais comment pouvons nous la venger, la cathédrale ? — En invoquant le Dieu de Clotilde. O Christ, regardez les descendants des Francs ! Voyez dans cette catacombe les descendants de ces Francs qui embrassèrent votre culte à Noël 496. C'est le successeur de S. Rémy, du grand apôtre des Francs, de ces Francs qui vous sont liés par un pacte quatorze fois séculaire, qui vous implore.

« En m'appelant sur le siège de S. Remy, en me confiant la garde du baptistère national, vous m'avez bien donné quelques droits de prier pour mon peuple. Eh bien ! je vous le demande, au nom de S. Remy qui a baptisé Clovis, au nom de Clovis qui vous a donné la France, accordez-moi le salut de mon peuple pour lequel je vous implore ! Donnez aux soldats le courage et la confiance qui remportent la victoire. Récompensez leurs efforts, leurs souffrances, leurs sacrifices. Rendez aux vieux parents leurs fils, aux épouses leurs maris, aux petits enfants leurs pères. Que bientôt les braves, de retour dans leurs foyers, entonnent au son non plus du bronze meurtrier du canon, mais du bronze pacifique de nos cloches, le *Te Deum* de la nation ! »

Quelle éloquence, en tel lieu, dans de telles circonstances !

Pour chaque corps, le cardinal a une attention particulière, qu'il s'agisse du 413e, du 403e, de la 134e division, où il est reçu par le général Baratier, du 114e, du 2e corps, du 95e R. I., du 5e régiment d'Infanterie territoriale, des unités que commande le général Niéger, ou des Malgaches eux-mêmes.

Même dans ses allocutions militaires, Mgr Luçon revient souvent sur la notion du sacrifice et du sang versé, prix de la rédemption de la France Il insiste toujours sur l'alliance de la religion et de la patrie et sur la seule consolation efficace qui soit en face de la mort, celle que peut donner la Providence.

La visite du cardinal au 152e mérite d'être rapportée. Le Quinze-Deux vient de décrocher la fourragère jaune en enlevant le plateau des Casemates et la Grotte du Dragon ; il attend à St-Brice Mgr Luçon. Le colonel (aujourd'hui général) Barrard [1] commande alors le régiment. L'archevêque parle de toute son âme de prêtre et de Français, exaltant le sacrifice des braves avec des mots et des gestes qui vont droit au cœur. Les officiers l'invitent à leur modeste table. Au dessert, le colonel se lève et dit au Cardinal : « Nous allons vous remettre la fourragère. » L'archevêque, modeste comme jadis le curé de campagne, ne sait d'abord ce dont il s'agit. Mais le colonel revient avec les glorieuses aiguillettes :

« Les soldats en campagne n'ont rien à offrir, dit-il. Nous voudrions cependant vous laisser un souvenir de votre visite au Quinze-Deux. Nous tenons à vous remercier des magnifiques paroles par lesquelles, tout à l'heure, vous avez su toucher et élever nos âmes. Vous nous avez fait. aujourd'hui, un grand honneur et un grand bien. Les soldats... tiennent à vous remettre, en souvenir du régiment que vous appelez « votre régiment, » ce qu'ils ont de plus précieux. Nous vous demandons d'accepter la fourragère jaune du régiment, qui représente trois ans de vaillance et de sanglants sacrifices. Vous l'honorerez autant qu'elle vous honorera ; et, puisqu'elle ne peut appartenir qu'à ceux qui comptent dans nos rangs, daignez, Eminence, être notre aumônier honoraire. »

Quelques années plus tard, le général Gouraud invitait le cardinal à venir au Gouvernement militaire de Paris... en tenue réglementaire, avec sa fourragère. Pour obéir au vainqueur de la bataille de Champagne du 15 juillet 1918, le prélat monte les degrés des Invalides, l'aiguillette fixée sur sa soutane écarlate. Son entrée, devant une martiale assistance, fut si émouvante que le général vainqueur et l'héroïque Eminence échangèrent une accolade, comme deux frères d'armes au Moyen Age.

* *

Le catholicisme sortait grandi de cette fraternité. Mais le cardinal savait que le salut de la France serait la récompense du sacrifice et de la prière. Chaque vendredi, dans sa cathédrale blessée, il faisait son Chemin de croix pour la France. La cathédrale est déserte ; le vent s'engouffre dans les fenêtres sans verrières ; les voûtes sont crevées et laissent passer de vrais tourbillons de pluie et de vent ; le sol est jonché de débris. Le prélat vient s'agenouiller seul, sur les degrés du sanctuaire. Sa première prière est pour Notre-Dame, la Patronne de la cathédrale. Mais sa prière, il la veut grandir, en invitant tous les saints de France, tous ceux qui sont blessés dans leurs statues qu'il a devant lui, à prier avec lui pour leur terre en détresse. A mi-voix, il chante le *Miserere ;* il demande aux saints de France de ne pas l'abandonner, de former une légion comme les anges qui, sur chaque arc-boutant, formaient cortège à sa cathédrale. Il commence alors le Chemin de croix ; il suit le chevet, lisant à chaque station une méditation appropriée aux malheurs de la patrie, méditation composée par lui tout exprès. Puis, traversant le chœur déchiré et ravagé, il gagne les fonts baptismaux qui, à Reims, sont au transept sud, là même où la France est devenue chrétienne [1].

Quelle admirable prière ! Dialogue du défenseur de Reims et des statues de pierre ! Dialogue des grands saints de France et du prélat dans l'église dévastée !... Parfois, à travers les fenêtres béantes, l'écho de ses chants parvenait aux rues avoisinantes : les soldats qui passaient s'arrêtaient et se signaient en entendant le grand solitaire prier et pleurer dans les ruines.

Le mois d'avril 1917 fut terrible pour la pauvre cathédrale, presque quotidiennement bombardée :

« La ville de Reims est massacrée par les Allemands. Notre Grand Séminaire a été incendié le Samedi Saint ; le Petit Séminaire, le jour et la nuit de Pâques ; l'église St-André a ses murs éventrés, ses voûtes en partie effondrées, son clocher incendié ; celle de St-Benoît a aussi ses plafonds éventrés, ses murs transpercés, son portail à moitié écroulé, son campanile ravagé par les obus. Le lundi 16, la cathédrale a été frappée de treize obus de gros calibre lancés sur elle d'une façon manifestement intentionnelle, qui lui ont fait de graves blessures et ont détruit ou achevé de détruire plusieurs vitraux du XIIIe siècle. »

On sait l'accusation des Allemands : la cathédrale servait d'observatoire pour l'armée française ! A ce mensonge, inventé pour excuser une dévastation barbare, il suffit d'opposer la parole du cardinal :

« Dans mes rapports au Vatican et dans mes communications à la Presse, j'ai pu affirmer sur mon honneur de cardinal et d'archevêque, de ma science personnelle de témoin oculaire et sur les informations prises auprès de l'état-major de la place, que, postérieurement à l'occupation de Reims par les Allemands du 4 au 12 septembre 1914, il n'y eut jamais sur les tours ou sur un point quelconque de la cathédrale aucun poste d'observation, de radiotélégraphie ou de signalisation optique, aucune installation à l'usage de guerre »

Cette solennelle déclaration condamne sans appel la barbarie germanique.

Le « défenseur de la cité » ne cherchait aucune récompense humaine. Le chef de l'Etat, M. Poincaré, vint lui-même lui remettre la croix de la Légion d'honneur. A cette occasion, le cardinal pro-

[1] Les typos ont écrit Barraud ; il convient de rectifier.

[1] Ce n'est qu'à chaque 19 septembre, anniversaire de l'incendie, que le cardinal se laissait accompagner par des prêtres soldats et par sa famille épiscopale pour faire le Chemin de la croix.

nonça des paroles qui sont un témoignage impérissable de son humilité et de son héroïsme :

« Ici je ne compte pas. Ce sont mes prêtres que je représente. Il est doux de remplir son devoir auprès de concitoyens aussi courageux que les Rémois. Et puis, Monsieur le Président, c'est le devoir du chef de l'Eglise de Reims de demeurer auprès de sa vénérable cathédrale. Ses souffrances sont les miennes. Son martyre quotidien a un quotidien écho dans mon cœur. Je suis enfin ému jusqu'aux larmes, dans mes visites aux ambulances et aux hôpitaux, devant le stoïcisme des soldats. C'est mon devoir de rester, pour consoler, pour bénir, pour hâter l'heure de la Victoire et de la Paix. »

* *

Il lui fallut néanmoins, avant l'attaque finale qui devait dégager la France, quitter Reims. Toutefois il ne quitta pas son diocèse ; il s'installa à Hautvillers et, de là, put suivre les péripéties de la délivrance. La châsse de S. Remy avait été sauvée. Bientôt ce fut la résurrection de la cité meurtrie, de la cathédrale blessée. Le 27 mai 1927, Mgr Luçon peut reprendre possession des nefs restaurées. Il a 85 ans ; mais, devant la cathédrale resplendissante d'une nouvelle jeunesse, sa voix retrouve toute sa force pour chanter devant des milliers d'auditeurs un cantique d'actions de grâces. Le 15 janvier 1930, toujours vaillant, il sacre lui-même Mgr Béguin, évêque de Belley, ancien curé de Saint-Charles de Sedan. Ce fut sa dernière fonction solennelle. Le 28 mai, après quelques jours seulement de maladie, le noble vieillard rendait paisiblement son âme à Dieu.

« Revenu à Reims, dit en terminant M. Lyautey, le jour même où j'écrivais la dernière page de ce livre, j'ai reçu les confidences de plusieurs artisans rémois qui, entendant parler de mon enquête, m'avaient écrit et voulaient me voir. Je ne puis que transcrire leur simple témoignage, recueilli devant la cathédrale, en regardant, une dernière fois, les saints de pierre : « Le bon Cardinal ! Oh ! vous devez le dire, tout le monde l'aimait et l'estimait... Il était si bon. Et si courageux. Et puis, il était un saint. »

Un saint.

Comptes rendus Bibliographiques

Mgr C. Ruch, évêque de Strasbourg. — **La Piété envers la Patrie.** — In-8 de 76 p. — Paris, Letouzey.

Georges Goyau. — **L'Eglise et la Guerre.** — In-12 de VIII-248 p., 12 f. — Paris, Flammarion.

I. — Nous avons déjà signalé le bel article de Mgr l'Evêque de Strasbourg sur la *Piété envers la Patrie,* publié dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. XI, col. 2301-2326. De cet article, Mgr Ruch a fait une brochure. Ce mot de « piété » est bien choisi pour exprimer la vertu par laquelle nous remplissons nos devoirs envers la patrie. S. Thomas rappelle qu' « entre toutes nos relations avec les personnes qui nous entourent, nos rapports avec nos parents et la patrie apparaissent comme ceux qui sont davantage une « communication d'être. » Ils sont donc aussi ceux qui rappellent le moins mal l'action créatrice du Très-Haut tirant quelque chose du néant, ceux dans lesquels se reflète et transparaît mieux le *Divin.* Aussi convient-il que pour nommer nos devoirs envers parents et patrie, nous choisissions un mot spécial et tiré du vocabulaire religieux ; il est juste que la vertu, motivée par les services les plus semblables aux bienfaits de Dieu, soit désignée par le terme qui se rapproche davantage de celui dont nous usons pour exprimer nos devoirs à l'égard de l'Etre suprême. Si à lui seul est due la *religion,* aux parents et à la patrie nous sommes tenus d'accorder la *piété* » (p. 9).

L'analyse de cette vertu de piété montre que si ce mot, à lui seul, exprime les divers devoirs du patriotisme, en explique le caractère sacré et obligatoire, en montre la source religieuse et le lien avec le culte dû à Dieu, il condamne également toute tentative d'ériger la patrie en idole et de la placer au-dessus du Très-Haut. La patrie ne saurait être mise au-dessus de tout, car Dieu est le principe premier où s'origine le culte envers la patrie. Supprimer la subordination du patriotisme aux devoirs envers Dieu, c'est supprimer du même coup le plus sublime motif de la piété envers la patrie. De même, puisque c'est pour avoir d'abord reçu la vie de nos parents que nous sommes dans une patrie, c'est vers nos parents d'abord que doit aller l'hommage de notre piété.

Ainsi située dans la hiérarchie des devoirs, la piété envers la patrie prend sa pleine force pour nous dicter nos obligations envers la patrie elle-même. La première obligation est celle du *respect* envers la patrie, envers ses lois, envers ses représentants. Mgr Ruch ne demande pas qu'on ferme les yeux sur les imperfections des lois, sur les fautes des représentants ; mais il insiste à bon droit sur la délégation de l'autorité divine qui réside toujours dans les dépositaires de l'autorité, quels que soient leurs défauts et leurs vices, et qui commande notre *vénération.* « Des devoirs qu'impose la piété envers le pays, c'est peut-être celui du respect qui, aujourd'hui, est le plus oublié. Un chrétien pourtant est puissamment mis en garde contre cette faute. Dès les origines de l'Eglise, les autorités spirituelles les plus hautes ont averti les fidèles que *tout pouvoir vient de Dieu* et que, comme tel, il mérite l'*honneur — cui honorem, honorem,* — puisqu'en lui c'est la puissance du Seigneur qu'on révère » (p. 15).

En second lieu, la piété envers la patrie nous fait un devoir de lui accorder un *amour de prédilection :* « Il faut bien conclure que nous sommes tenus d'accorder une *prédilection* au peuple qui, seul entre tous, ou qui, plus que les autres, contribue à nous faire parvenir la vie sous ses diverses formes, à celui qui, par ses lois, la protège, la gouverne et l'aide à s'orienter vers sa destinée. La piété envers la patrie peut donc bien être appelée une « protestation d'amour ». L'éminent auteur n'a aucune peine à trouver dans l'Ancien et le Nouveau Testament des attestations explicites en faveur de cette doctrine. Il remarque opportunément que « cette piété civique ne nous dresse pas contre les autres peuples ; par elle-même, si elle est ce qu'elle doit être..., elle ne trouble en rien cette paix que l'Eglise et le Christ veulent voir régner entre les nations. On peut avoir une prédilection pour son foyer, sans déclarer la guerre à un autre... ; de même, l'amour plus grand accordé par un citoyen à son pays peut ne pas s'accompagner d'animosité contre aucune nation » (p. 21). — La piété envers la patrie ne nuit pas à la famille. La théologie catholique est très ferme sur ce point : « Chacune des deux sociétés, sur son propre terrain et en vue de son but, a ses droits et sa liberté. Pour l'organisation, le développement et le bonheur du foyer, la famille commande à sa guise, sous l'empire de Dieu. Elle n'admet pas d'immixtion indiscrète ; et, pour les fins de la société domestique, la patrie ne peut intervenir que si, et autant que le bien commun l'exige, ou encore, afin de venir au secours des individus, des foyers in-

capables de se diriger, de se défendre et de se sauver eux-mêmes. Au contraire, pour accroître et défendre les trésors communs à tous les citoyens, à toutes les familles, la patrie est autorisée à donner des ordres à ses membres, possède même, en cas de nécessité, le droit d'arracher un fils à ses parents et de l'envoyer à la mort ; mais c'est pour l'avantage des individus et des foyers, en même temps que pour celui de la collectivité nationale » (p. 22). Cette remarque est d'une importance capitale.

Enfin, la piété envers la patrie nous impose l'*obéissance à ses ordres légitimes*. Ici, l'auteur, de toute évidence, identifie patrie et Etat. L'identification est d'ailleurs légitime là où l'Etat justifie la notion de patrie, c'est-à-dire là où, à l'égard des individus, il en remplit le rôle. Avec cet aspect simplifié de l'Etat-patrie, la doctrine catholique est claire et traditionnelle : « Puisque précisément tout pouvoir vient de Dieu, si les ordres qu'imposent les dépositaires authentiques de l'autorité du Très-Haut ne violent en rien la justice, ne contredisent pas les commandements supérieurs, soit naturels, soit positifs du Législateur suprême, ces prescriptions de l'autorité civile, des plus humbles chefs comme des plus grands, s'imposent religieusement, nous obligent en conscience... » (p. 29). C'est « rendre à César ce qui est à César. » Mais parfois patrie et Etat ne s'identifient pas. Ici, tout le passage est à citer :

« Lorsque, par l'injustice, par la violence, un peuple étranger s'empare du sol et y installe de force une administration, cet intrus, qui n'a donné aux citoyens ni leur vie matérielle, ni leur être moral, mais qui, au contraire, a peut-être jonché de cadavres leur territoire ; cet envahisseur..., loin d'être le légitime représentant de Dieu pour les gouverner, les a séparés du véritable mandataire de la Providence ; en un mot, l'usurpateur, ne saurait prétendre à ce que la patrie peut exiger de ses enfants. A cet occupant lui-même, en tant que tel, le citoyen ne doit rien. Si, un jour, la nation accepte formellement le nouveau pouvoir, il cesse alors d'être illégitime... Par contre, aussi longtemps que l'étranger n'est reconnu ni de droit, ni en fait par la population qui le subit, « *les sujets ne sont pas tenus de lui obéir, si ce n'est... pour éviter le scandale ou le danger* » d'un plus grand mal (S. Thomas, IIa-IIæ, q. 104, a. 6, ad 3). Le bon citoyen, en réalité, n'accorde rien à l'usurpateur lui-même. Il peut seulement être contraint, tenu de consentir à l'ordre public ce qui est nécessaire pour prévenir de nouveaux et plus redoutables malheurs, pour sauvegarder le bien commun. C'est alors à Dieu et *à la vraie patrie* qu'il donne son obéissance, parce que, seuls Dieu et la vraie patrie confèrent à des ordres, en eux-mêmes dépourvus de force impérative, l'autorité morale, seule capable de rendre obligatoire *en conscience* leur exécution » (p. 32-33).

Dans une deuxième partie, Mgr Ruch expose « les devoirs envers la patrie d'après les quatre derniers papes. » Les quatre premiers paragraphes ne font que sanctionner les idées émises dans l'exposé didactique précédent : 1° Il y a une *Piété* légitime et obligatoire envers la patrie ; 2° Cette piété nous ordonne le *respect ;* 3° Elle fait un devoir au citoyen d'accorder à sa patrie un *amour* de prédilection ; 4° Elle impose l'*obéissance* à ses ordres. Un cinquième paragraphe, s'appuyant parallèlement sur l'autorité de Léon XIII, de Pie X, de Benoît XV et de Pie XI, rappelle que « la piété s'unit à la charité que tout homme doit à tous les hommes, pour commander *le désir et la recherche de la paix.* »

Cet exposé vraiment théologique s'impose à l'attention non seulement des catholiques convaincus, mais des non-croyants eux-mêmes. Il atteste l'élévation de la morale chrétienne, son originalité en face des conceptions de l'antique monde païen, l'influence bienfaisante et civilisatrice qu'elle a exercée pendant des siècles, les services qu'elle a rendus à la cause de l'ordre et de la liberté, de la justice et de la paix : enfin, l'harmonie qu'elle tend à établir entre les intérêts privés et le bien de l'Etat, entre la prospérité de la patrie et le bonheur de l'humanité, entre les droits de l'homme et ceux de Dieu.

II. — De la lecture du beau livre de M. Goyau sur *L'Eglise et la guerre,* on emporte cette conviction que l'Eglise a été l'unique puissance spirituelle qui, à travers le monde et les siècles, sut apaiser les conflits. Dès l'origine, son autorité sait imposer aux militaires la discipline de sa loi morale, leur rappelant les règles tracées par S. Jean-Baptiste lui-même (Luc, III, 14). Si certains rigoristes semblent condamner le métier des armes et ne reconnaître à aucune guerre un caractère légitime, l'Eglise, surtout quand la tolérance religieuse de l'Empire dissipera toute crainte d'idolâtrie, formulera sa doctrine définitive avec S. Augustin. Elle acceptera franchement le devoir civique, le service militaire, la légitimité de la guerre et, par là, réconciliera définitivement le christianisme et l'Etat. Mais elle réservera les droits de Dieu, de la conscience et de l'humanité ; elle introduira dans les relations internationales des notions nouvelles de justice et de pitié, capables souvent de prévenir ou d'atténuer le déchaînement des violences.

Cette doctrine se développe, s'affermit pendant les siècles suivants. Au moyen âge, S. Thomas d'Aquin lui trouvera des formules précises, qui demeureront désormais à la base de l'enseignement théologique. Mais l'Eglise ne garde point ces formules dans le domaine de l'abstrait : elle les applique, et, tant que son autorité sur les peuples et sur les princes est effective, d'heureuses initiatives en résultent : la paix de Dieu, puis la trêve de Dieu dans lesquelles le droit des gens affirme ses exigences à l'endroit des guerres privées. Cette influence bienfaisante de l'Eglise se découvre surtout dans l'institution de la Chevalerie et des Tiers-Ordres. En ce qui concerne la Chevalerie, il suffit de comparer l'institution à son point de départ et à son point d'arrivée : « Au point de départ, un effrayant étalage d'atroces brutalités ; au point d'arrivée, une doctrine qui immobilise la chevalerie en vue d'épargner au peuple les adversités de la guerre. Au début, on était entre soldats, entre laïcs : un chevalier remettait l'épée, appliquait un grand coup de poing sur la nuque au jeune homme d'armes dont il fallait faire un autre chevalier : la cérémonie était toute militaire, un symbolisme de la force préludait à l'apprentissage de la force. Mais un jour vint où cette cérémonie, qui s'appelait l'adoubement, fut précédée d'une cérémonie religieuse : bénédiction de l'épée, veillée des armes, messe matinale : l'Eglise maintenant avait son rôle dans la pédagogie de l'emploi de la force » (p. 66).

A l'époque de l'apogée du pouvoir pontifical, les papes, grâce à leur « domaine éminent » sur les Etats censiers, s'efforcent d'imposer leur doctrine de justice et de charité, d'inculquer les notions de la juste guerre et de la paix. Leurs interventions dans les affaires temporelles, *ratione peccati,* rappellent aux souverains eux-mêmes que l'Eglise romaine est dépositaire de l'autorité qui impose et interprète la morale et, le cas échéant, doit en punir les violations. L'éminent historien esquisse en quelques pages les services rendus à la chrétienté par la Papauté médiévale : Innocent III, par exemple, intervient à cinq reprises entre Philippe-Auguste et les rois d'Angleterre, et quatre fois il lui arrive d'obtenir que pour quelque temps la paix se rétablisse. D'ailleurs, « en vertu du même magistère moral qui les rendait juges du péché, les papes étaient juges de la valeur des serments. Que la contrainte vicie la volonté et vicie dès lors le serment, c'est une vérité de bon sens : aussi les papes, appréciateurs des faits moraux, pouvaient-ils et devaient-ils délier les princes d'engagements que ceux-ci n'avaient pas pris en toute liberté... En dépit de

pénibles épisodes, la notion même du serment demeurait assez respectée pour que les souverains qui signaient entre eux des traités fissent figurer au terme de ces actes la mention du serment : ils savaient que cette promesse, le pape seul pouvait les dispenser de la tenir, qu'il y avait là, dès lors, quelque garantie de stabilité pour le traité... ; si le crime de rupture de paix entre les princes ressort de la justice ecclésiastique, ce sera en raison de la sainteté même du serment » (p. 99-100).

L'auteur poursuit ses investigations : aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, la papauté est souvent encore arbitre et médiatrice : Jean XXII, Benoît XII, Clément VI, Urbain V, Grégoire XI, tout Français qu'ils étaient, n'en exerçaient pas moins d'utiles médiations près des souverains étrangers. Jules II, Paul II, Innocent VIII, avec des manières différentes, obtiendront souvent le même résultat. La découverte du Nouveau Monde amènera Nicolas V, Calixte III, Pie II, Sixte IV, Alexandre VI, Jules II et Léon X à départager les droits des nations intéressées.

Mais déjà l'Europe apporte des obstacles au rôle international de la papauté : ce rôle médiateur ne s'exercera plus que par intermittence et rarement à partir de la fin du XV^e^ siècle. Du moins l'Eglise prendra sa revanche sur le terrain doctrinal : avec des théologiens comme Vitoria et Suarez, elle définit d'une façon plus exacte le droit des gens et marque ses principes de la solidarité internationale et ses intuitions sur l'arbitrage. Evincée totalement du domaine international aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, la papauté restera néanmoins comme l'idéal de la puissance spirituelle, médiatrice entre les puissances temporelles : les philosophes non catholiques eux-mêmes salueront cet idéal.

Au XIX^e^ siècle, un nouveau courant d'idées se produit, surtout avec Taparelli d'Azeglio, qui rappelle la place éminente que doit occuper l'Eglise, cependant qu'à la fin de ce siècle et au commencement du nôtre, Léon XIII et Pie X profitent de ce renouveau pour reprendre dans une certaine mesure leur rôle de pacificateurs. Benoît XV et Pie XI ont continué l'œuvre de leurs prédécesseurs immédiats : « De par l'Evangile, l'Eglise identifie le règne de Dieu sur la terre au règne de l'esprit de paix... Mais pour écarter les périls de guerre et pour remplir au jour le jour, en matière de droit des gens, ce qu'elle considère comme son office, la Papauté propose à la famille humaine, telle quelle, avec les exemples et les disciplines de paix et d'union de la société religieuse à laquelle elle préside, tout ce que l'Evangile dont elle veut être l'interprète, recèle d'exigences, et de richesses, et de promesses réparatrices, et d'énergies constructives » (p. 243 ; 245).

L'Eglise et la Guerre accumule la lumière sur cette conclusion : Nulle paix durable n'est possible dans l'oubli des facteurs spirituels.

Jean GUITTON. — **La Philosophie de Newman : Essai sur l'idée de développement.** In-8 de XL-244 p., 30 f. — **Le Temps et l'Eternité chez Plotin et S. Augustin.** In-8 de XXIV-398 p., 40 f. — Paris, Boivin et C^ie^.

Ces deux remarquables ouvrages sont des thèses de Doctorat ès lettres. La soutenance de M. Guitton, actuellement professeur de philosophie au lycée de Moulins, a eu lieu le 12 février 1933, en Sorbonne. Elle fut particulièrement brillante et M. Guitton fut reçu avec la mention très honorable. Ce qui doit attirer surtout notre attention ici, c'est que les deux thèses traitent de hautes questions religieuses et qu'elles en traitent supérieurement.

M. Guitton, en choisissant ces deux sujets si délicats et si ardus, se proposait d'apporter une contribution utile à la grande philosophie qui a pour but de tout expliquer et de tout comprendre, « même la religion », suivant le mot de Lachelier. Pour cela, il a tenté de faire dans le domaine religieux une application de la méthode dont s'est servi Meyerson pour renouveler les problèmes philosophiques. L'idée fondamentale de cette méthode est de regarder l'intelligence à l'œuvre dans son fonctionnement normal, spécialement dans les découvertes scientifiques. Toute idée qui s'est révélée féconde se trouvant par là-même vérifiée, il est en effet très intéressant de constater les voies suivies par l'intelligence pour l'atteindre.

M. Guitton a donc pris comme sujets d'études trois des plus éminents penseurs religieux de tous les siècles : Plotin, S. Augustin, Newman. Et il a cherché à pénétrer, chez les deux premiers, l'origine des concepts dont leurs philosophies sont pénétrées sur l'éternité et le temps, chez le troisième, la source profonde de sa théorie célèbre du développement du dogme.

La thèse sur Plotin et S. Augustin n'est pas seulement descriptive ou analytique, elle est également critique. Elle veut aboutir à un jugement de valeur. Elle tente de résoudre le problème très souvent agité des rapports entre la pensée de Plotin et celle de S. Augustin.

La seconde thèse est avant tout psychologique. Il s'agit pour l'auteur d'entrer dans l'âme même de son héros, de le faire revivre avec sa soif de vérité, ses scrupules de chercheur, ses expériences d'historien des dogmes, écrivant sur l'arianisme.

I. — Pour arriver à saisir la pensée de Newman, à la voir en marche, et pour ainsi dire à l'assaut de la vérité, M. Guitton n'a rien négligé. Au centre de son étude se trouvait l'*Essai sur le développement de la Doctrine chrétienne*, qui est, de tous les ouvrages de Newman, le plus fameux. Mais cet *Essai* ne fut possible que parce que l'esprit de Newman avait été conduit par ses démarches antérieures aux idées fondamentales de ce grand ouvrage. Un livre n'est qu'une sorte de sommation, on oserait presque dire, de liquidation, située sur le courant de pensée d'un philosophe, d'un historien, d'un littérateur quelconque. Le livre est le fruit attaché à la branche ; pour comprendre le fruit, il faut connaître l'arbre tout entier. On conçoit dès lors que M. Guitton, parlant des efforts qu'il a dû faire pour percer à jour la pensée intime de Newman, ait pu écrire : « J'ai fait le possible pour cela : lectures des œuvres de Newman qui ont précédé et suivi l'*Essai* de 1845 ; lecture des principaux ouvrages publiés sur Newman depuis quarante ans ; recherches de documents inédits dans les archives anglaises ; étude technique des problèmes scripturaires ou patristiques auxquels Newman s'est appliqué ; intelligence de ses adversaires ; visites à ceux qui avaient connu Newman et qui pouvaient me donner un témoignage vivant, visites aux lieux mêmes où souffle encore son esprit, — rien ne fut épargné, et je crois que ces pages, malgré toutes les imperfections auxquelles je suis plus que tout autre sensible, sont nées, comme le souhaitait Platon dans sa VIII^e^ Lettre, « d'une familiarité renouvelée avec le sujet même, d'une vie commune. »

Quand on possède le talent d'expression, et surtout la pénétration qui sont au service de M. Guitton, il est inévitable que, d'un tel souci de la vérité et de l'exactitude précise, sorte une œuvre de toute première valeur. Nous n'hésitons pas à dire que c'est ce qui est arrivé pour sa thèse sur Newman.

On sait ce qui fait la gravité de ce problème du « développement », étudié avec tant de passion par Newman. Quel est le grand désir de l'homme, en matière de religion encore plus qu'en matière de science? C'est de posséder *la vérité*. Mais la vérité ne peut nous apparaître que comme *immuable*. Une vérité changeante nous trouble et nous décourage ; nous ne serions jamais sûr de la posséder si elle changeait ; de plus, nous ne pouvons comprendre que ce qui est

vrai aujourd'hui ne le soit plus demain. Au cours des discussions qui se sont déroulées dans l'histoire de l'Eglise entre l'orthodoxie et les diverses hérésies, il a toujours été admis, comme une évidence première, que la vérité ne change pas, ne peut pas changer. Cette certitude de l'immutabilité de la vérité faisait le fond, en particulier, des controverses entre catholiques et protestants. Que reprochait Luther à l'Eglise romaine ? D'avoir ajouté à la révélation biblique, donc d'avoir adultéré la vérité. Il posait comme principe absolu que « tout ce qui est ajouté à la Parole de Dieu est une invention de Satan ». Il prétendait donc, pour la vérité révélée, à une immutabilité littérale, rigoureuse, absolue. Zwingli, Calvin ne parlaient pas autrement que lui.

L'anglicanisme ne s'était pas montré aussi rigide. Il se flattait de garder les anciennes traditions patristiques, de se rattacher directement à l'Eglise primitive. Il admettait donc, implicitement, qu'il avait été possible, au début, d'interpréter la Bible, mais que cela était devenu impossible dans la suite. De leur côté, les catholiques, surtout par la grande voix de Bossuet, n'avaient pas cru pouvoir faire aux protestants un reproche plus décisif et plus fort que celui de leurs « variations continuelles ». Lui aussi, Bossuet, posait donc en axiome indiscutable l'immutabilité de la vérité. Mais que répondait-il aux critiques des protestants qui justement n'avaient fait sécession, disaient-ils, que pour revenir plus sûrement à l'immuable vérité biblique ?

C'est à ce grand problème de l'immutabilité de la vérité que Newman s'est attaché. Lui aussi, il admet que la vérité ne change pas, ne peut pas changer. Mais il saisit, pour la première fois, cette pensée que tout ce qui vit se développe, que le développement n'est pas le changement, qu'un arbre qui grandit reste bien le même, qu'un esprit qui enrichit son contenu ne devient pas pour cela différent de lui-même. Il aboutit de la sorte à une « théorie du développement » d'une extrême fécondité.

Ce que M. Guitton fait surtout remarquer, de la façon la plus heureuse, c'est que la théorie du développement de Newman diffère du tout au tout de la doctrine de l'évolution telle qu'elle se trouve dans Hegel ou dans Spencer. — La conception spencérienne du changement est *moniste* et *mécaniste*. Elle explique le changement par une loi nécessaire analogue à celles qui régissent le monde physique. La conception newmanienne est, si l'on peut dire, *pluraliste* et *finaliste*. Elle est finaliste en ce sens que le changement y est conçu comme tendant à une fin, celle de préserver, de conserver, d'illustrer la vérité donnée dès le principe. Elle est pluraliste en ce sens que le développement n'est jamais nécessaire, qu'il se réalise différemment sur les diverses lignes de la durée. — Pour Hegel, l'évolution se fait suivant une dialectique immuable : thèse, antithèse, synthèse. Mais il s'ensuit que seul le processus de l'évolution est immuable, tandis que la vérité est essentiellement changeante : la vérité d'hier est l'erreur d'aujourd'hui, la vérité d'aujourd'hui sera l'erreur de demain. Pour Newman la vérité est éternelle, mais elle subit les conditions du temps. Il lui faut le temps pour dérouler toutes ses richesses virtuelles, pour être comprise à fond, pour donner la totalité de ses conséquences et de ses applications.

On voit toute la portée de la conclusion tirée de sa propre étude par M. Guitton : « Il nous semble que le XIX[e] siècle a pensé le changement social à l'aide de la notion d'évolution tirée de Spencer ou de celle de devenir tirée d'Hegel. Cela nous a paru très sensible dans le cas de M. Renan et de M. Loisy dont les travaux supposent comme postulat essentiel, la vérité de la conception hégélienne. Tout autre aurait été en particulier la destinée des études qui portent sur l'origine des religions et sur l'histoire de la religion judéo-chrétienne, si les faits historiques avaient été interprétés par l'idée de développement, entendu au sens que Newman lui donnait. »

Nos lecteurs comprendront sûrement toute la gravité de cette conclusion et ils remercieront avec nous M. Guitton d'avoir mis cela en parfaite évidence.

II. — L'important ouvrage de M. Guitton sur Newman n'était cependant que sa thèse accessoire. La thèse principale portait sur « Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin. » Cette thèse se présente « comme un parallèle entre deux penseurs. » Mais elle veut aussi provoquer la réflexion sur ce problème crucial, en religion, des rapports du temps avec l'éternité. Elle est donc à la fois historique et métaphysique.

Au point de vue historique, M. G. cherche à résoudre la question disputée, entre les critiques, du plotinisme de S. Augustin. Il le fait au moyen d'une distinction à la fois très simple, très juste et très opportune.

Oui, le langage et la mentalité de S. Augustin sont fortement imprégnés de plotinisme. Mais il est incontestable que « l'esprit » du saint évêque d'Hippone est souvent opposé et même contraire à « l'esprit » du philosophe alexandrin.

Pour démontrer cela, il était nécessaire de trouver un sujet où cette différence des deux « esprits » éclatât sans ambages. M. G. l'a trouvé dans la question de la conversion et du salut.

Ce qu'il y a de très intéressant ici, c'est que justement la question du salut divise réellement tous les penseurs en deux camps. « S'il n'y a qu'une différence de degré ou de dégradation, écrit M. G., entre l'éternité et le temps, l'acte qui nous replacera dans cette éternité (dont en vérité nous ne sommes jamais réellement sortis) doit être conçu comme un acte intellectuel, comme le passage d'un genre de connaissance à un genre plus élevé, bref, comme une *conversion mentale*, seule capable de nous sauver. En naissant, nous avons un billet d'aller et retour, et il suffit de prendre conscience de ce retour compensateur pour acquérir l'intelligence de notre éternité qui assurera l'éternité de notre intelligence. Mais s'il existe une différence de nature entre l'éternité et le temps, s'il y a pour passer de l'un à l'autre l'intervalle infini d'une création, et non pas l'intervalle fini d'une procession, ou d'une génération, la conversion qui nous rendra dignes de l'éternité sera avant tout une action de la volonté sur elle-même, un retour à Dieu, une *conversion morale*. En naissant, nous ne possédons en somme qu'un billet d'aller et le billet de retour doit être pris par le travail temporel, par l'effort moral, par la vertu. »

On a compris tout de suite que la première conception est celle du panthéisme, la seconde est la nôtre. Plotin est dans le premier camp. Augustin dans le second. Spinoza sera le théoricien le plus rigoureux du premier système et son *Ethique* ne sera qu'une mathématique métaphysique.

Chemin faisant, M. G., qui penche très nettement pour la solution catholique de ce problème formidable et capital, est amené à prendre parti dans la grosse querelle qui s'est déroulée ces années dernières au sujet de l'existence d'une philosophie chrétienne. « Je persiste à croire, dit-il, que l'expression de « philosophie chrétienne » est une expression ambiguë, comme l'ont montré M. Blondel, M. Gilson et M. Maritain en se plaçant à des points de vue différents : une philosophie qui ne serait intelligible ou acceptable que pour des esprits déjà chrétiens serait privée de valeur aux yeux des chrétiens mêmes. Mais si la philosophie doit être strictement rationnelle, sous peine de cesser d'être, il faut reconnaître l'influence très singulière du christianisme sur le développement de la pensée. D'une part, par la philosophie implicite qui était présupposée dans ses dogmes, il a aidé la raison à se mettre pleinement d'accord avec elle-

même, et d'autre part, par les faits historiques où les dogmes étaient enveloppés, il a fixé l'attention sur certaines données essentielles que les anciens avaient négligées, par exemple sur la réalité du temps humain. »

Le court aperçu que nous venons de donner de la richesse de pensée des deux thèses de M. Guitton suffira, nous l'espérons, pour indiquer tout le profit que les philosophes et les théologiens pourront tirer de leur lecture. C'est réellement, dans le domaine intellectuel, du travail en profondeur. M. Guitton est un penseur de premier ordre. Il est jeune encore ; il a donc, suivant les prévisions ordinaires, une longue carrière d'écrivain devant lui ; nous la prévoyons féconde et grande.

J. Mazé. — **La collaboration scolaire des gouvernements coloniaux et des Missions.** — In-8 de x-184 p., 10 f. — Imprimerie des Pères Blancs, à Maison-Carrée (Alger).

Voici un livre d'un intérêt captivant, qui expose une question trop peu connue du grand public : celle de l'enseignement dans nos colonies africaines. Il renferme, à peine retouchées, des Conférences faites à l'Institut Catholique de Paris sous les auspices de l' « Union Missionnaire du Clergé ». Il se divise en quatre parties : 1° position générale du problème ; 2° solution britannique ; 3° solution belge ; 4° solution française.

I. — L'enseignement des indigènes en Afrique pose un triple problème : de sa diffusion dans les masses populaires, de son adaptation à la vie africaine, de la moralisation des indigènes.

Ceux-ci veulent des écoles jusque dans les plus lointains villages de la brousse, dès qu'ils commencent à éprouver les effets des premiers contacts de notre civilisation. Ils peuvent repousser les avances de l'évangélisation, se montrer hostiles à l'administration étrangère ; mais partout ils réclament l'école. Or, pour qu'un Etat puisse fournir des classes et des maîtres et maîtresses en nombre suffisant, il faudrait des crédits immenses et un personnel nombreux. L'entreprise d'Etat se heurte ici à une impossibilité matérielle absolue ; il n'y a qu'une seule solution possible : accepter loyalement et cordialement la collaboration des Instituts missionnaires.

La même conclusion s'impose si l'on veut résoudre le problème de l'adaptation de l'enseignement à la vie africaine. Le point de départ rationnel d'un enseignement bien adapté ne peut être que la science de l'indigène. Or, seuls les missionnaires ont cette science pratique, parce qu'ils vivent avec l'indigène, conversent avec lui, connaissent à fond ses besoins et souvent jouissent de sa confiance.

Enfin la moralisation des indigènes n'est possible qu'à ceux-là qui possèdent la seule morale efficace, la morale religieuse : « La substitution de la religion chrétienne à la religion traditionnelle d'un peuple quelconque doit, sans doute, disloquer les institutions de ce peuple, puisqu'elles sont liées à sa religion. Mais c'est pour lui infuser une sève nouvelle, des principes vivifiants et des vertus qui l'aideront à refaire sa culture et à la développer. Cette culture rénovée sera la civilisation chrétienne, non pas l'européenne, la française, la belge, la britannique, mais une civilisation chrétienne qui sera arabe, berbère, sénégalaise, soudanaise, guinéenne, congolaise, malgache, avec ses caractéristiques, ses coutumes particulières et ses institutions originales, sa valeur propre et ses défaillances. C'est ainsi que, dans la diversité des conditions terrestres, le christianisme, en triomphant des religions locales qui sont les seuls obstacles irréductibles au rapprochement et à la mutuelle compréhension des peuples, établit leur parenté spirituelle par l'unité de sa doctrine et de sa morale. » Comment une telle moralisation serait-elle possible sans le concours des missions ?

II. — Devant ce triple problème, l'Angleterre a, tout au moins depuis une dizaine d'années, élaboré une « politique de collaboration ». La législation actuelle est substantiellement la même dans toutes les possessions africaines de la Grande-Bretagne. Partout l'Etat s'impose comme le maître véritable de l'enseignement des indigènes ; il se considère comme seul responsable de cet enseignement, envisagé comme un moyen nécessaire du progrès de la civilisation dans ces pays. Mais, pour les motifs d'ordre pratique qu'on a énumérés ci-dessus et parce qu'elles possèdent des moyens efficaces de l'aider dans sa tâche, il fait appel aux missions. Ce n'est donc pas lui qui collabore à l'œuvre scolaire des missions ; ce sont elles qui prêtent leur concours à la sienne. La collaboration existe, à Londres même, au ministère des Colonies, où les missions, catholiques et protestantes, sont représentées à la « Commission consultative de l'éducation indigène. » Des subventions officielles sont accordées aux écoles, et de 1925 à 1928 la progression est remarquable. Mais, d'autre part, dans ces écoles subventionnées, les programmes officiels sont obligatoires et même les livres classiques, après élaboration des Commissions mixtes ou autorisation des chefs de mission.

Tout n'est point parfait dans ce régime de collaboration, qui présente des lacunes et des dangers. Des lacunes, parce que le gouvernement se désintéresse en fait de milliers de chapelles-écoles dans les petites localités. Des dangers, en raison de la tendance très nette à réserver à l'Etat le domaine, restreint en apparence, mais vaste par son influence réelle, de l'éducation dernière des jeunes élites indigènes. L'éducation commune qu'on leur impose, dans une atmosphère de tolérance religieuse assez semblable à un épais brouillard londonien, aboutit à effacer les différences qui séparent les confessions, ou plus exactement à changer en parfaits athées des élèves catholiques, protestants ou musulmans. A ce danger l'auteur ne voit d'autre remède possible que la création d'une sorte d'Université catholique pour l'enseignement supérieur des élites indigènes de l'Afrique Orientale, où l'on compte déjà une vingtaine de Vicariats apostoliques et plus d'un million d'indigènes catholiques baptisés, sans compter les catéchumènes.

III. — Longtemps les hésitations prévalurent au Congo belge. Tout d'abord, jusqu'en 1922 du moins, l'Etat entretint *ses* écoles ; les missionnaires eurent les leurs. Le résultat fut peu brillant : dans les grandes agglomérations, situation déplorable ; dans certaines villes moins importantes, situation meilleure, parce qu'un effort égal s'adresse à une population plus faible ; dans la plupart des chefs-lieux de territoire, pas d'écoles ; dans les villages indigènes, rien. Cet aperçu décevant est extrait d'un rapport officiel de M. Lippens, alors gouverneur général de la colonie. De leur côté, les missionnaires travaillaient à l'instruction en même temps qu'à l'évangélisation et groupaient dans leurs écoles environ 60.000 élèves.

Le régime scolaire est aujourd'hui modifié du tout au tout. L'enseignement est ou privé ou officiel. Le premier est absolument libre en vertu de l'art. 2 de la loi fondamentale du 19 octobre 1908 ; la plupart des écoles libres sont des écoles de mission. L'enseignement officiel sollicite la collaboration des missions dites *nationales* (une mission nationale est celle qui, ayant son siège en Belgique, est dirigée par des Belges et compte un certain nombre de Belges dans les rangs de ses missionnaires au Congo).

Dans l'enseignement officiel, on prévoit deux catégories d'écoles : les écoles *primaires* et les écoles *spéciales*. Les écoles *primaires* comportent elles-mêmes deux degrés : au premier degré (écoles rurales), on se borne « à un simple dégrossissement » ; elles sont

confiées à des Noirs que les missionnaires dirigent et contrôlent ; au second degré (écoles urbaines), l'instruction est poussée plus à fond ; elles sont sous la direction immédiate et le contrôle du missionnaire. — Les écoles spéciales sont de trois sortes : écoles des candidats-commis, qui préparent les employés pour l'administration ; écoles normales, pour les futurs instituteurs ; écoles professionnelles, pour les ouvriers qualifiés et les chefs d'ateliers.

Nous passons sur les détails de réglementation pour en arriver immédiatement aux résultats : grâce aux subsides gouvernementaux, les missionnaires ont la charge et la responsabilité de la plupart des écoles congolaises. Pour leur compte personnel, les Pères Blancs éduquent dans leurs écoles de plus en plus florissantes 86.614 garçons et 49.531 filles.

IV. — La politique scolaire française est diamétralement opposée à celle des Anglais et surtout à celle des Belges. C'est la non-collaboration. Le caractère musulman de la presque totalité des populations de l'Afrique du Nord était, certes, un obstacle ; mais était-il insurmontable ? Si la France officielle avait voulu seconder les efforts du cardinal Lavigerie, que n'aurait-on pu espérer ! La collaboration demeure encore possible : beaucoup de musulmans, loin d'être hostiles à l'école du missionnaire, l'accepteraient volontiers, et précisément parce qu'elle est à base religieuse. L'auteur cite, à ce sujet, des faits non équivoques et il conclut : « Nous demandons, en songeant aux 840.000 enfants indigènes de l'Algérie, auxquels le Gouvernement ne peut absolument pas distribuer l'instruction et l'éducation qu'ils réclament, qu'on nous explique les inavouables motifs qui lui interdisent d'utiliser notre collaboration... Lorsqu'on voit de près l'affreuse misère intellectuelle et morale des innombrables yaouleds de notre Afrique du Nord, on ne peut plus supporter ni les mensonges ni les silences des personnages officiels... Ce ne sont pas 60.000 enfants que la France a la charge d'instruire et d'éduquer en Algérie ; ils sont 900.000. Les seules écoles officielles n'y suffiront jamais. Aussi longtemps que la France n'acceptera pas la collaboration des écoles privées, c'est donc qu'elle refuse d'accomplir son devoir » (p. 137).

Pas plus chez les Nègres de l'Afrique occidentale ou équatoriale, n'est admise la collaboration officielle du Gouvernement et des missionnaires.

En Afrique occidentale, de 1860 à 1900, « sauf de rares éclaircies dues à quelques chefs éminents, le fin du fin de la politique indigène fut d'aider l'islam à étendre, sur des tribus fétichistes, sa mortelle emprise religieuse... Aussi, l'œuvre scolaire fit-elle peu de progrès jusqu'au début du XX^e^ siècle. Il n'y avait en 1900, dans toute l'étendue de notre Afrique occidentale, qu'une quarantaine d'écoles sérieuses, toutes dirigées par les missionnaires — sauf une ou deux exceptions, — et chichement subsidiées par l'Administration. La pénurie du personnel officiel était pourtant totale ; mais, au lieu de mieux seconder les missions..., on préférait confier à des maîtres improvisés, sous-officiers et interprètes (que rien certes, ni leur instruction ni leur valeur morale, ne désignait pour cette tâche), une soixantaine d'autres écoles dont l'existence... demeura à peu près fictive. »

C'est à partir de 1903 que fut réorganisé, sous le gouvernement de M. Roume, l'enseignement officiel en Afrique occidentale. Le plan comportait trois catégories d'écoles primaires : écoles de villages, écoles régionales, écoles urbaines ; plus un enseignement primaire supérieur et professionnel. Cette réforme était conçue selon un programme absolument laïc : il ne pouvait pas être question de subventions pour les écoles libres ni d'aucune sorte de collaboration. Les résultats furent déplorables.

Le même système fut appliqué dans l'Afrique équatoriale, mais avec la différence qu'il y existe encore des écoles de missionnaires reconnues, encouragées et même subventionnées par l'Etat. Mais comparons les chiffres : sur un budget de 1.600.000 fr., 81.000 fr. seulement vont aux écoles des missions. Or, elles abritaient, en 1930, 7.330 enfants alors que les écoles de l'Etat ne recevaient que 3.370 élèves !

A Madagascar, depuis l'administration du général Gallieni, la laïcisation et l'organisation laïque ont entravé, sinon presque annihilé l'initiative des missionnaires. La collaboration scolaire a été rendue impossible.

La conclusion du P. Mazé serait à citer intégralement. En voici du moins l'essentiel :

« Nos administrations coloniales ne peuvent pas accepter notre collaboration parce qu'il faut que la religion soit traitée officiellement, et singulièrement sur le terrain scolaire, comme une chose méprisable dans tous les pays que la France gouverne. Or, il y a là une hypocrisie qui dissimule une tyrannie qu'aucun gouvernement responsable ne saurait avouer. Nos indigènes coloniaux ne sont pas des citoyens français, mais des sujets soumis à la domination (à Genève on dirait : la *tutelle)* du gouvernement français. Nos députés qui font les lois ne sont pas leurs députés. Et s'ils l'étaient, ce ne serait qu'une comédie. Nos lois métropolitaines, à aucun titre, ne sont les leurs.

« Mais nous pouvons, *abusant de notre force,* leur imposer ces lois. Et c'est ce qui se passe, quant aux lois scolaires, *en ce qui concerne les indigènes catholiques*. Mais qu'on fasse donc l'essai d'appliquer aux Juifs et aux Musulmans de la Tunisie et du Maroc, par exemple, notre neutralité scolaire, comme si leur religion était une chose méprisable dès lors que la France les gouverne...

« En Tunisie, comme au Maroc, l'enseignement officiel des indigènes musulmans est musulman, à tous les degrés, dans les écoles franco-arabes, dans les écoles coraniques modernisées, dans les collèges des fils de notables, dans le collège Sadiki, dans l'Institut de la Khaldounia.

« Quant aux Juifs indigènes, une idéale politique de collaboration scolaire est pratiquée à leur égard. Le cas de ces juifs est tellement typique qu'il convient de s'y arrêter. Il y a en Tunisie 54.350 juifs indigènes. Il y en a 107.000 au Maroc. Or, il existe, comme chacun sait, une Alliance Israélite Universelle, qui s'est donné pour mission de veiller, dans le monde entier, à l'éducation scolaire de la jeunesse juive dans des écoles strictement confessionnelles. En Tunisie et au Maroc, elle a donc voulu établir des écoles... Elle entreprit de donner aux petits juifs tunisiens et marocains une instruction française selon les programmes et les méthodes en usage dans les écoles publiques. Et aujourd'hui ses établissements groupent 3.000 élèves en Tunisie, 8.300 au Maroc.

« Ces établissements sont des *écoles privées confessionnelles,* exactement comme le sont nos écoles de missions. Eh bien ! la France soi-disant laïque et neutre qui ne reconnaît aucun culte a toujours soutenu moralement et financièrement l'œuvre scolaire de l'Alliance Israélite.

« Aux écoles juives de Tunisie est attribuée annuellement une subvention annuelle de 1.150.000 francs. Au Maroc, pour payer le personnel qu'elle emploie dans ses 35 écoles, l'Alliance reçoit du gouvernement du Protectorat des subsides annuels de 2.450.000 fr. ; en outre, la charge des constructions scolaires et leur entretien incombe entièrement au Protectorat français.

« C'est donc que l'Alliance Israélite Universelle est estimée par la France comme un précieux auxiliaire pour son œuvre de civilisation ! Mais l'Eglise catholique, par ses missionnaires qui sont au moins aussi Français que les agents de l'Alliance Israélite, prétend-elle ériger, dans les colonies françaises d'Afrique, des écoles chrétiennes, fût-ce pour les indigènes catholiques, la France coloniale n'en a cure si ce n'est pour entraver son zèle...